

政治作為一種藝術 ——

老莊對支配的反動

國立台北大學公共行政
暨政策系教授 葉仁昌

「中國之君子……，明乎禮義而陋於知人心。」

大綱：

前言	2
第一節 政治是一種藝術：道也進乎技矣.....	3
第二節 反者，道之動也：道的相反相成.....	7
第三節 反者，道之動也：道的柔弱卑下.....	11
第四節 仁義禮教：作為一種支配的工具.....	17
結論	20

前言

老莊開創了道家思想，在中國文化裡佔有極為重大的影響和份量，並隨著時代的治亂，而與儒家更迭交替為主流思想。奈何許多學者總將中國人的心靈世界過度化約為只是儒家。事實上，傳統以來對於庭園、建築、山水畫、乃至於對農居和田園生活的嚮往，都有濃厚的道家境界——追求簡樸、與大自然合一、淡泊名利，以及逍遙自樂。即使是儒家的文人，在苦讀經書、追求功名之後，也會期待後半輩子告老還鄉，回歸道家式的田園之樂。尤其在亂世或兵疲馬乏之際，道家思想總最能撫慰人心，而其休養生息的主張也大受歡迎。

但老莊的政治思想經常被簡化為只是「自由放任」，甚至是退縮、消極和避世的政治疏離主義。事實上，老莊呈現了一種超越性的政治理解，不僅非常具有特色，更在本質上是一種入世精神。他們不像儒家那樣去標榜仁義禮教，也不似墨家一般追求愛利萬民，更厭惡法家和許多國君只顧鞏固權位和富國強兵。老莊楬櫟的毋寧是一種可以稱為「道治」的藝術——「各適其適」以及「自化自成」。

由於篇幅所限，本文對於此一「道」境的探討，暫時無法觸及「各適其適」的部份，僅能侷限在「自化自成」的藝術。筆者將先論證老莊如何將政治視為一種藝術；繼而以「反者，道之動也」為核心概念¹，分析其兩個層次的意涵；最後則闡述老莊對於仁義禮教的批判、以及其中對於佔有、強制和支配意志的反動。筆者期望藉由本文說明老莊「無為」的藝術，即經由對武力、規範，以及階層化價值——包括感官物慾、流俗和仁義禮教——的排除，來維持百姓素樸渾厚之心，俾能實現各個人自主自理、自化自成的境界。

必須先說明的是，為了能掌握思想的整體特色，本文將融合一併討論老子與莊子。但這絕對不意味著老莊之間沒有差異。至少，在表達形式上，老子採用箴言式的語體，言簡意賅，而莊子則強烈偏好寓言體²，充滿想像空間地說了一大堆故事。老子的言談莊重、寬大，充滿教誨的誠懇，莊子卻灑脫奔放、嘲

¹ 《老子·第四十章》。

² 除了寓言，莊子還有「重言」和「卮言」。前者意指託古人之口而言說，後者則意指渾圓之言，沒有固定的意涵，有很大的融通空間。但這三者實有重疊，也以寓言最多。莊子採用寓言體，本身就是企圖要告訴人們，「道」無法明言，它只能用「喻」的。而既然是用「喻」的，就沒有標準答案，每個人都可以從不同的角度、以不同的生命經歷和心境來詮釋「道」。

諷、滑稽，頗有遊戲人間的味道。此外，老子倡言「有」與「無」之間的相反相成，莊子則偏愛「無」所帶來的解脫和逍遙³。然而，儘管存在著這些差異，從老子發展到莊子，彼此在精神和義理上仍是一脈相承、同質同調的。

在以下的篇幅中，就讓我們從政治作為一種藝術談起。

第一節 政治是一種藝術：道也進乎技矣

對於儒家，政治在基本上是屬於道德的問題；而墨子卻認為是利益未能重分配的危機⁴；至於法家的商鞅，則是將政治視為富國強兵和法制的挑戰。但對於老莊，政治卻是一門徹底的藝術。他們拒斥所謂的德治、利益重分配和富國強兵的訴求，也將法律之類的制度當作束縛和累贅。他們將政治提昇至「道」的境界。這個境界不是可以透過古聖先賢的經典來學習和傳授的，也無法經由富國強兵、利益重分配，或是典章制度的建立而體現和實踐。對此，我們可以先約略作一個概觀，繼而在後文中再詳加細論。

在莊子的〈天道篇〉中就有這麼一則寓言。有一次桓公在讀古人的聖賢書，旁邊做車輪的工人就嘲笑他說，那些書不過是古人的「糟粕」。桓公不悅，要他說出個理由來，否則處死。這個做車輪的工人解釋道，「斲」車輪的時候，慢了鬆滑而不堅固，快了就滯澀而難入車輻；只有不徐不疾，才能得心應手。然而，這個功夫卻無法用口說傳給我的兒子。所以，我現在七十歲了，還在斲車輪。同樣的道理，古聖先賢的大道也是傳不下來的，你所讀的那些書只是「糟粕」罷了⁵！

這則寓言強烈諷刺了儒家所最倚重的聖賢經典。莊子相信，在時空情境的變遷之下，即使是金科玉律都會變成垃圾。真正的大道，是在那些字句和陳跡

³ 請參趙衛民，《莊子的道》（台北，文史哲出版社，1997），頁18/22。

⁴ 墨家講的「兼相愛」是從「交相利」來界定的。而社會若是將「餘財」和「餘力」都消耗在王公貴族的炫耀性消費以及儒家的文化性消費上，「交相利」不就是空談嗎？這是墨子主張「節用」、「節葬」和「非樂」的主要原因。筆者因而相信，墨子思想的核心訴求，是利益的重分配，「有餘力以相勞，有餘財以相分。」「有力者疾以助人，有財者勉以分人，……若此則飢者得食，寒者得衣，……此安生生。」分別參見《墨子·尚同上；尚賢下》。

⁵ 參陳鼓應，《莊子今註今譯》，上冊，七版（台北，台灣商務印書館，1985），頁395。

背後的精髓和心法。它們曾經由古聖先賢所體現和實踐，卻無法言傳。今天人們若想要學習效法，必須將之當作某種存乎一心的深度藝術。

用老子的話來說，這樣的藝術在精微玄妙的極處，它「微妙玄通，深不可識。」⁶相對於「道」的統治境界，「德」和「仁」已經是等而下之；但「義」又等而下之，它凡事要求是非曲直；進一步地，相對於「義」，則「禮」也等而下之，它造作了各種儀節分際；至於刑罰，更是黔驢技窮後的霸道了⁷。在老子看來，「忌諱」、「利器」、「伎巧」和「法令」，都是治國的末途；他期待的是「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」的高明藝術⁸。

莊子在〈養生主篇〉中，曾藉由「庖丁解牛」的故事，精彩揭示了由「技」進「道」的期待。

庖丁替文惠君宰牛，手所觸及的，肩所倚着的，足所踩到的，膝所抵住的，剽然響聲，進刀割解發出嘩啦響聲，沒有不合於音節；合於桑林樂章的舞步，合於經首樂章的韻律。

文惠君說：「啊！好極了！技術怎能到達這般的地步？」

庖丁放下屠刀回答說：「我所愛好的是道，已經超過技術了。我開始宰牛的時候，所見不過是渾淪一牛。三年以後，就未嘗看見渾淪的整隻牛了。到了現在，我只用心神來領會而不用眼睛去觀看，器官的作用停止而只是心神在運用。順著牛身上自然的紋理，劈開肌肉的間隙，導向骨節的空隙，頂著牛的自然結構去用刀。即連經絡相連的地方都沒有一點妨礙，何況那大骨頭呢！好的廚子一年換一把刀，他們是用刀去割肌肉；普通的廚子一個月換一把刀，他們是用刀去砍骨頭。現在我這把刀已經用了十九年了，所解的牛有幾千頭了，可是刀口還是像在磨刀石上新磨的一樣鋒利。因為牛骨節是有間隙的，而刀刃是沒有厚度的；以沒有厚度的刀刃切入有間隙的骨節，當然是游刃恢恢而寬大有餘了。所以這把刀用了十九年還是像新磨的一樣。雖然這樣，可是每遇到筋骨盤結的地方，我知道不容易下手，小心謹慎，眼神專注，手腳緩慢，刀子微微一動，牛就嘩啦解體了

⁶ 《老子·第十五章》。

⁷ 「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」若「禮」還是失敗了，則「壞臂而扔之」。《老子·第三八章》。

⁸ 《老子·第五十七章》。

，如同泥土潰散落地一般，牛還不知道自己已經死了呢！……」⁹

雖然莊子在這一篇文章中談的是養生，但其中的意涵絕對可以擴充應用到社會和政治。或許我們可以譬喻，治國就有如宰牛一般，面對的是其龐大笨重，而複雜又有如同牛的筋骨盤結。但庖丁做來卻輕鬆自若，甚至充滿藝術美感，「合於桑林之舞，乃中經首之會。」難怪庖丁會說，「臣所好者，道也，進乎技矣。」

庖丁的訣竅在於，他超越了感官理性的判斷，專注忘我地運用內在的心神，「以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」這不只意味著物我合一，無分內外的境界；也指涉了某種思維方式，即在行事判斷——包括政治決策——的當下，必須以內在的心神，透過直覺去把握，而非將自己侷限在感官觀察和理性分析中。

不只如此，「庖丁解牛」還隱涵了施政之「道」切忌直接去劈筋肉、砍牛骨式的「硬碰硬」；相反地，要「因乎天理，……因其固然」，就是順著牛的自然紋理和結構，導入筋肉和骨節的間隙。故而，當昇華至「道」的藝術時，統治之劍已毋需經常更換、推陳出新了。因為，在因應自然之際，其「遊刃必有餘地矣」！

若以老子的話來說，則治國的絕妙在於「不以兵強天下」、「以輔萬物之自然」。並且，最上等的國君，因為奉行無為，百姓只知道他的存在而已，直到「功成、事遂」，仍不知那是國君的貢獻，還以為是「我自然」。次等的國君，因為講究德治，百姓「親而譽之」。再次等的國君，靠的是法制，百姓「畏之」。至於最差勁的統治者，醉心於權術和詭計，毫無誠信可言，百姓當然是「侮之」¹⁰。

對於政治的藝術，老子與莊子在重點上稍有差異。老子主要追求的是「致虛極、守靜篤。」統治者得學習「水」、學習「牝」，以虛為實、以退為進；並且，還要將百姓當小魚、當初生的嬰孩，既不要攪動他們，又要讓他們「無知無欲」；既要在實際行動上「無為」，又要在存心動機上「無以為」¹¹。這確實是一種「玄之又玄」的「道」境。

⁹ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，上冊，頁 110。

¹⁰ 參見《老子·第三十；六四；十七章》。「太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言。功成、事遂，百姓皆謂：『我自然』。」

¹¹ 分別參見《老子·第十六；八；六；六十；四九；三；三十八章》。

至於莊子，則進一步昇華到「逍遙」的境界。它非常類似心理學家所謂的「神馳」（flow）。領導者全神貫注、渾然忘我；超越了感官、技巧和言說的層次，表現出一種像是行雲流水般的駕馭自如¹²。

莊子在〈田子方篇〉中有一則類似的故事。列禦寇給伯昏無人表演射箭，他拉滿了弓弦，在臂肘上放杯水，一箭接一箭射出，呆若木雞。但伯昏無人卻批評其乃「是射之射，非不射之射。」並挑戰列禦寇登上高山，踩著險石，背對百丈深淵，腳的三分之二懸在外空來射箭。結果，列禦寇趴在地上、汗流到腳跟。

在莊子看來，列禦寇的箭技雖已精湛，卻還沒有達到全神貫注、渾然忘我的「逍遙」境界。因為在射箭的當下，他竟還分神去感知周遭的情境和自己的危險，結果當然是驚慌目眩了。莊子期待的「不射之射」，是忘記了自己正在射箭的射箭，它必得「用志不分，乃凝於神。」¹³它如「庖丁解牛」一般，感官理性的判斷已經停止了；甚至，看不見渾淪的整隻牛，只以心神直搗自然的紋理與骨節的縫隙，刀子微微一動，牛還不自知就嘩啦解體了。整個過程輕鬆自若，並充滿了如同樂曲般的藝術美感。

必須提醒的是，莊子這樣的「逍遙」境界，與老子的「致虛極、守靜篤」還是相通的。它們都隱含了「藝術」精神最可貴的一個成分，即對工具取向的超越。「藝術」可以最廣義地理解為只是某種技巧，但又絕不只是技巧，它毋寧是某種深化的境界。真正的「藝術」追求它自己的實現，不為特定目的而服務，甚至拒絕博取掌聲、娛悅觀眾；它單純而執著地去表達某種美感、意境、體悟或真實。而往往就在沉醉之際，忘卻了旁觀者，也超越了目標和企圖。這正是老子的「無以為」——無所「為」而為；也是莊子「不射之射」的期待境界。

無可否認地，儒、墨、法，以及許多國君，都是「有以為」，即有所「為」而為。儒家的政治為了是「天下歸仁」；墨家的政治在追求「愛利萬民」；法家和當時許多國君，則是為了統治者權位的鞏固和富國強兵。從老莊的角度

¹² 參見高曼（D. Goleman），張美惠譯，《EQ》（台北，時報文化出版公司，1996），頁 109/112。馬斯洛（A. Maslow）也曾經研究過全世界那些最成功、最出類拔萃的人士，譬如最頂尖的科學家以及奧運金牌選手，發現他們都經常進入這樣的「高峰經驗」（peak experience）中。

¹³ 在〈達生篇〉中，駝背老人用竹竿黏蟬，同樣是由「巧」入「道」了。他黏蟬時，專注如同木頭，「雖天地之大，萬物之多」，卻唯用心在蟬翼而已！

來看，這一概都是工具取向的政治觀，未臻於「無以為」和「不射之射」的水平。並且，正由於那些既定的「目的」，政治已經變質，淪為一種支配。

老莊因而呼籲，回歸原初的「自然」之「道」，期待一種「萬物作焉而不為始」的政治藝術¹⁴。在此一藝術中，統治者只是專注於表現「自然」之「道」境，忘卻了賴以為統治基礎的道德禮教、功利理性、制度法令，以及各種富國強兵的手段和企圖。百姓因而只知道他的存在，直到「功成、事遂」，仍不知道國君做了什麼，還以為是「我自然」。

許多人以為，老莊代表的乃是對政治的疏離主義，只想從歷史的大舞台解脫，回歸個人心靈的小舞台。但這恐怕是一種誤解。老莊對於政治毋寧是進取、也是入世的。只不過他們所採取的途徑，很容易給人一種退縮、消極和避世的印象。我們可以稱之為「道治」，以別於儒家的德治、墨家的功利，以及法家的勢治、法治和術治。而更進一步地，它又可以區分為兩大內涵：「各適其適」的藝術，以及「自化自成」的藝術。由於篇幅所限，以下我們暫時不擬探討「各適其適」的部份，僅析論老莊如何將政治理解為一種「自化自成」的「道」境。

第二節 反者，道之動也：道的相反相成

這裡所謂的「自化自成」，要而言之，就是對統治者佔有、強制和支配意志的反動。期待經由對武力、規範，以及階層化價值——包括流俗和仁義禮教——的排除，來維持百姓素樸渾厚之心，俾能實現各個人自主自理、自化自成的境界。它絕不只是主張「自由放任」而已！也不當被理解為是個人主義的避世、或對政治的疏離。

對此，老莊從「反者，道之動也」來加以論證。

所謂的「反者，道之動也」，它的第一個層次是「道」的相反相成。老莊相信，萬物包括著陰陽兩種對立的實體，然後又在陰陽中彼此調和。這十分類似常說的「反合性」（paradox）¹⁵。即兩種互相矛盾、對立的事物，卻又彼此蘊含和依存。它們在相互之間，既背道而馳，又糾纏聯結；「正」的存在蘊含了「反」，但若將「反」排除，則「正」也不存在了。

¹⁴ 《老子·第二章》。

¹⁵ 此字有很多不同的譯法，包括「弔詭」、「悖論」、「二律背反」或「似是而非」等。但恐怕譯為「反合性」最準確。

對老子來說，其中的原理並不深奧難解。就像是陶泥的器皿或房屋，因有中間的「虛」，器皿和房屋才能使用，但也得要有外在的「實」——陶泥和牆壁。顯然，在「虛」與「實」之間，性質相反，卻相需相成。

同樣的原理，「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」在「禍」與「福」之間，互相矛盾，卻彼此蘊含。再譬如，「善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。」好人與壞人互相有成全的作用。老子相信，美醜、有無、難易、長短、高下或前後等，也都是如此。「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」¹⁶

莊子也同樣說道，「物無非彼，物無非是。」即天下的事物有「那方面」，就有「這方面」，無可割離。「故曰：彼出於是，是亦因彼。」意思是說，它們存在著一種互相蘊含的因果關係。莊子最後結論道，「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。」顯然，相對的雙方可以互易；並且無論是「彼」或「是」，都各自同時存在著肯定和否定兩個面向。「是亦一無窮，非亦一無窮也。」¹⁷

在老莊的著作中都大量使用類似的相對詞，諸如強弱、外內、得失、寵辱、全曲、枉直、剛柔或生死等等。它們無疑被視為「大道廢」以後的產物¹⁸，反映出流俗和儒墨自以為是的偏見。老莊期望讓它們回歸「道」的本然，強調這些相對的概念其實是彼此蘊含、互相成全的。老莊在倡言個體平等與多元時，不僅訴諸「道」的超越不可知，也同時延伸到了「道」的相反相成，指出在相對之中，又彼此蘊含。流俗和儒墨之士，在自以為是的同時，應當「以道觀之」¹⁹，看到相反的面向。

藉由「道」的相反相成，老莊所提來的挑戰是雙重的。首先，它表達了天下事物都具有正反兩面性。譬如，賽翁失馬，焉知非福？愈直的樹木，先遭砍伐；不材之材，竟得享天年。紅顏經常薄命；平庸反而安順。身世坎坷，磨練成人上人；富貴之家，卻常出敗家子。每一個得，都是另一種失。光環所至，謗亦隨之。成長的同時，也不斷退步。解決問題的方法，終究成為新的問題。

¹⁶ 《老子·第五八；二七；二章》。

¹⁷ 《莊子·齊物論》。

¹⁸ 「大道廢，有仁義。慧智出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」
，《老子·第十八章》。

¹⁹ 《莊子·秋水篇》。

這樣一種正反兩面性的哲學，對於老莊所處之亂世下的創傷和生離死別，非常能夠發揮安慰的效果。它告訴你從事物的另一面來看待所遭遇的悲苦。悲劇於是有了新的意義，甚至，苦難可以被當成一種化妝的祝福。這與希臘化時代的斯多噶主義（Stoicism）很類似。在基本秩序的崩解下，人們都備嚐了苦痛和挫折，而萬物相反相成的哲學，正可以合理解釋這一切不幸的遭遇。它說服人們，苦痛和挫折是表面的，它可以是另一種成長、收穫及快樂。歷史經常就有如一幅反面的刺繡，看來醜陋、雜亂、毫無意義，但若是翻回正面來看，將會驚訝於其美麗的圖案。雖然這樣的話頗為阿 Q，我們卻也必須承認，正是相反相成的哲學使人從挫傷和生離死別中超越，發展出一種逍遙、解脫的「不在乎哲學」。

但我們不可因此而認定，老莊思想就是內向而出世的，只想從歷史的大舞台解脫，回歸個人心靈的小舞台。事實上，老莊有其進取、入世的一面。他們期待從統治者的佔有、強制和支配意志中掙脫，而這並不就等於想從政治中逃避。他們與其說是對政治的疏離主義，毋寧是對權力中宰制和支配的反動。固然每當亂世之際，道家思想就得到發展的溫床，但至少就老莊而言，他們對於政治還是有所寄望、期待改變的，不是只有悲苦中的安慰。

另一方面，對於「道」的相反相成，老莊並不只是揭櫫天下事物具有的正反兩面性而已！它的第二重挑戰更為深刻。它要求流俗和儒墨之士還得體悟，在正反之間存在著無可化解的「緊張性」（tension），它們既分又合；既互斥又依存。因此，必得戰兢而永遠不穩定地掙扎於相對概念的兩極之間。

對老莊來說，這種既分又合的張力是無可消除的。在「分」之際，選擇某一邊而棄絕另一邊，是對「道」的扭曲；但在「合」之中，所達致的兼顧和平衡，又都是不穩定而暫時的。這意味著在兩難之間沒有完美與圓滿的解決方案；或者說，完美與圓滿只存在於相反相成中。

有些人認為，老莊挑戰的是「非此即彼」（either~or）的邏輯，他們期待的是「兩面俱全」（both~and）²⁰。但這樣的詮釋恐怕有誤。因為既然存在著對立和矛盾，要實現「兩面俱全」是不可能的；而反過來，既然存在著相需和相成，則選擇「非此即彼」也是不對。正確而言，經由「道」的相反相成，老莊表達的是萬物之間一種無可捨棄的矛盾、永遠的掙扎兩難，既要兼顧又無法兩全的藝術。

²⁰ 張焯燮，《莊子之管理哲學》（台北，國立政治大學公共行政研究所碩士論文，1996），頁 2；24。

辯證的邏輯就正是如此。它不只反對直線進化、「非此即彼」的邏輯，也絕非只是要求廣包涵攝、「兩面俱全」而已！它還要呈現出既不能「有所捨取」又「無可兩全」的藝術。

這毋寧十分貼近社會、政治，乃至人生的真實。它可以用最簡單的話來說，就是「不確定性」。它在抉擇中無法永遠站定一個立足點，或左、或右、或自以為不左不右的中間，都不能帶來一勞永逸的解決或安頓。

在現實生活中，我們經常可以發現，人總是想克服生命及週遭中的「不確定性」。於是，去尋找宗教、道德和權力，期待一個絕對的世界，藉以排除掉令人難安和掛心的「不確定性」。儒、墨及法家不就是如此嗎？但老莊卻指出，它既無法排除，也不當排除。因為正是不確定，才有多種可能，只有僵死之物，才一切底定。老莊期待的是，藉由挑戰儒、墨及法家思想中的「確定性」，呈現出具有更多可能性的世界。在老莊看來，「確定性」的世界最違背事物的本然、也最不真實；它們毋寧只是企圖支配。而最本然而真實的世界，則充滿了不確定和多變。

儒、墨及法家就如同我們許多人一樣，總想將矛盾解開、讓糾纏釐清、皺紋扯平。但老莊的世界卻寧可讓矛盾存在、任糾纏盤結、皺紋扯不平，並視此為事物的本然。這可以稱之為一種「模糊的智慧」，藉此，為其他可能性留下了餘地和寬容空間。老莊相信，「模糊」並不是一種需要被干預和解決的「麻煩」，大「道」的本然就是「渾沌」，從來就沒有、也不需要清晰的「七竅」²¹，它在正反之間永不停歇地既擺盪又平衡。

這樣的原理應用到社會暨政治結構上，任何的決策和衝突處理，也都需要此一「渾沌」的智慧。它們在抉擇中也同樣無法永遠站定一個立足點，或左、或右、或中間，都不能有一勞永逸的解決或安頓。決策和衝突處理於是成為某種既不能「有所捨取」又「無可兩全」的藝術。譬如，台灣海峽兩岸之間的分與合；中國人抑或台灣人的認同衝突；經濟發展與環保生態的拉鋸；資本主義與社會福利之間的矛盾；提昇競爭力與公平正義的背道而馳；自由主義與社群主義之間的張力；還有信念倫理與責任倫理的兩難等，莫不呈現出一種既要兼顧又不能兩全的掙扎。

或許對老莊來說，最愚笨的決策或衝突處理者，是在對立中擇一而終，這

²¹ 莊子說，中央之帝名曰渾沌。南、北海的帝王出於好意，可憐牠沒有臉與五官，就替牠開七竅，結果七竅開了以後，雖然人模人樣了，卻因而死亡。參見《莊子·應帝王》。

樣的人或是根本看不見其中的兩難，或硬要在兩難中作出排他性的抉擇。但相反地，若天真地認為可以兼顧兩全，或廉價的折衷調和、或空洞的超然中立，恐怕也是老莊所不能苟同的。老莊所期待的，毋寧是在有與無、正與反、全與曲、枉與直、剛與柔之間，既悠遊擺盪、又平衡圓融的某種「道」境。

第三節 反者，道之動也：道的柔弱卑下

進一步地，對於所謂的「反者，道之動也」，除了「道」的相反相成外，它的第二個層次是「道」的柔弱卑下。這是對於相反相成的深度解析。老莊相信，「道」的運動是反方向的，並且「弱者，道之用」也。即對立的兩造在依存的過程中，是以虛為實、以弱而強、因柔而剛、有生於無的。這其中的「有」可以說是「道」的體，「無」則是「道」的用。老子聲稱，「堅強處下，柔弱處上。」「天下之至柔，馳騁天下之至堅；無有入無間。」²²

老子最喜歡用水來表達這個道理。它聲稱「上善若水」。它最為柔弱，但「攻堅強者莫之能勝」²³。水的哲學真是奧妙傳神。它往低處走，選擇卑下，而非居高位，追求攀昇；它柔弱四散，卻能滲透和侵蝕最堅硬之物；它因容器而才有形，這是溫婉的自我；它還將萬物清洗乾淨，而污穢讓自己帶走；它不是光，卻將光折射成五彩繽紛；它平淡無奇，卻映照出如鏡的美色。

老子還以生死來比喻剛柔。「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔弱，其死也枯槁。」²⁴意思是說，堅硬的東西其實屬於死亡一類，而柔弱之物則屬於生命一類。譬如，狡兔擊敗老鷹；軟建築逃過地震；戰場上的英雄卻難過美人關。

老子曾經戲稱自己有「三寶」，「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」並且，正因為「慈，故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。」用老子的另一句話來說，「聖人終不為大，故能成其大。」²⁵這些話頗有以退為進的意味。在日常的社會生活中，經常可見的是，傑出的人總遭排擠，冒出頭的通常先被削掉。所以寧可裝呆、恭順、聽話，作個沒有聲音的人，最後熬出頭的就會是自己。

²² 分別參見《老子·第四十；七六；四三章》。

²³ 分別參見《老子·第八、七八章》。

²⁴ 《老子·第七六章》。

²⁵ 分別參見《老子·第六七；六三章》。

《老子》一書中充滿了這種反其道而行的哲學。「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑……不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」²⁶

老子這樣的論調，經常被批評為陰險、甚至虛偽。譬如，著名的學者錢穆就說，老子書中之政治已「成為權謀術數，為一套高明手法之玩弄。」²⁷此一批評絕非無的放矢，因為，老子的書中確實充分流露了類似意味。老子的本意當然不是如此，因為，他不只主張「無為」，更強調「無以為」；也就是因其本然、自然而然地去「無為」，絕非刻意、虛偽、做作地「無為」。

然而，無可否認的是，從結果上而言，卻很有可能讓學習者演變出權謀的習性。在現實社會中，我們不難發現，中國人很會「做」人——喜歡打躬作揖、好自貶拍馬屁，甚至說自己是奴才、小弟，稱太太是賤內，在別人面前說自己的孩子是小犬；又有所謂「謙受益、滿招損」的觀念。這些文化習性當然不是老子的原旨，但無可否認的是，又與老子所主張的柔弱卑下有高度相似性；甚至說是受到了老子影響都不為過。

老子在這一方面最典型的論述，譬如「知其雄，守其雌，為天下谿……知其白，守其黑，為天下式……知其榮，守其辱，為天下谷。」還要「大成若缺……大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。」「知者不言」，不露鋒芒，「和其光，同其塵。」²⁸

按照蕭公權的看法，老子取「濡弱謙下」之術有很濃厚的自保與「為我」的意味。但莊子則看破了生死，已經不能算是楊朱那種「為我」思想了²⁹。但事實恐非如此。莊子類似的論調絕不在少數。譬如，〈山木〉篇中那隻叫作「意怠」鳥，就是最典型的「濡弱謙下」之術，牠飛行的時候，絕不一鳥當先；棲息時，夾雜在眾鳥群中；吃東西時，更不搶食恐後。相較之下，莊子就諷刺孔子拿著智慧的光華，去照亮別人的污穢，固然襯托出了自己的清白皜潔，卻也導致了別人的排擠。這則寓言故事，明顯地在動機上還是自保與為我。莊子類似的寓言還有很多。老莊在此一方面，應該沒有什麼明顯的區別。

用現代人的語彙來說，老莊相信的是小而美、既簡樸又放空的哲學。其中

²⁶ 《老子·第二二章》。

²⁷ 錢穆，《莊老通辨》（台北，東大圖書，1991）頁 135。

²⁸ 分別參見《老子·第二八；四五；五六章》。

²⁹ 蕭公權，《中國政治思想史》（台北，華岡出版公司，1977），六版，頁 173。

的信念是：因為小，所以有力量；我簡單，所以豐富；因為放空，所以擁有；我無所求，所以寬廣；我在邊緣，所以清醒。故而，他們會豪放地嘲笑那些追求富國強兵者的權力迷思，以及儒、墨及法家想要大有為、經世改造社會的企圖。

老子選擇的是「無為」，它就有如心中的阿基米德原點，支撐起一個最真實的大有為世界。用莊子的話來講，則是「在宥天下」；這是不治天下而天下自治。相反地，任何人為的努力就好比是「絡馬首、穿牛鼻」³⁰，本質上只是控制。很多人以為，所謂的「無為」就是自由放任，甚至是啥事都不做，愛怎樣就怎樣！然而，這樣的理解僅是表面的。正確來說，「無為」是對當時統治者佔有、強制和支配意志的反動。

老子無為而治的綱領可以用兩個字來形容，就是「玄德」。何謂也？「生之，畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰。」統治者「處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」³¹老子又形容，「治大國若烹小鮮」。另一句是「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」

只是，這樣的自正、自理、自化、自成，該如何實現呢？老莊期待的是，經由對武力、規範，以及階層化價值——包括感官物慾、流俗和仁義禮教——的排除，來維持百姓素樸渾厚之心。

老子的答案是「見素抱樸，少私寡欲」八個字³²。它可以說是實踐「無為」的具體途徑。它一方面是指在感官和物質生活層面過著最儉樸的生活。所謂「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨」另一方面，則指在精神層面上過著一種棄絕禮教和階層化價值的生活。所謂「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨；使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。」³³

³⁰ 分別參見《莊子·在宥；秋水》。

³¹ 分別參見《老子第十、五一；二；六十；五七章》。

³² 《老子·第十九章》。

³³ 分別參見《老子第十二；三章》。

老子相信，最高明的統治「道」境就是如此，「聖人在天下，歛歛為天下渾其心，聖人皆孩之。」又說，「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」³⁴

這裡的「無知無欲」經常被誤解為「呆民」或愚民政策。事實上，它指的是赤子之心，如同初生第一、兩個月嬰兒般，既沒有知識判斷，也沒有道德意識，當然還缺乏對物質的慾望，他所有的不過是吃喝拉撒睡等的本能而已。既「儻儻兮」，又「沌沌兮」，「昏昏」、「悶悶」，「獨異於人，而貴食母。」³⁵

真正的愚民政策，是讓老百姓愚笨，以遂行統治者的支配和剝削。這顯然完全不是老子的想法。相反地，老子相信，用一套階層化的價值去教化民眾，區分賢或不肖、貴賤或輕重，才是真正的支配和剝削。這就有如中國後世的科舉考試一樣，打著啟蒙和教育的招牌，不只將讀書人的心志給閹割了，還淪為當權者的工具。

在老莊的世界中，萬物之間只有「差異的選擇」而已，但許多人卻將差異發展為階層意義上的高低優劣。這種情形即使在現代社會也屢見不鮮。譬如，因材施教的能力分班，演變成資優抑或放牛的階層。政治認同的分歧，竟被價值化，說成愛不愛台灣。衣著以及生活方式的差異，也被拿來標示有沒有品味。老子相信，當「差異被價值化」以後，人們的心就會為了區別並襯托出自己的優越，而競逐、計較和鬥爭了。如此一來，「民」當然就「難治」了。老子所謂的「治大國若烹小鮮」，指的正就是此——不要去攪動百姓素樸渾厚的心，讓他們如「嬰孩之未孩」³⁶。

霍布斯（T. Hobbes）曾經傳神地指出，由於慾望的始終存在，因此人對權力的渴求至死方休。霍布斯的因應之道，是建立起代表公權力的主權者來予以規範。但老子的因應之道，卻是釜底抽薪，根本就讓人們因為「無知無欲」而沒有渴求權力的動機。如此一來，對於權力競逐和社會衝突的節制和規範，也就成為多餘、無須再操心了。

老子這樣的想法當然過度天真，因為從人性之常來看，要「常使民無知無欲」是有困難的。然而，他卻指出了政治另一種取向的思考，即政府不能任由

³⁴ 分別參見《老子第四九；六五章》。

³⁵ 參見《老子第二十章》。

³⁶ 《老子第二十章》。

民眾追求高物質滿足、高社會位置，以及高社會評價，甚至以滿足這些需求來自詡為大有為政府。政治必須也同時節制民眾的慾望，並打破流俗的價值階層。如此，不只促進社會公平，政府所承載的壓力也隨而減輕。

伊斯頓（D. Easton）在闡述其系統理論（System Theory）時就同樣指出，權威當局處理系統成員的「需求」，在能力上是有限的。有可能出現兩種「超載」（demand input overload）：「容量壓力」（volume stress）以及「內容壓力」（content stress）。前者指需求的「量」過大，窮於應付；後者則是指需求的「質」錯綜複雜、難以解決、或得付出高昂成本。而無論是那一種「超載」，結果往往是政策的「產出失敗」（output failure）或政治體系的「回應失敗」（response failure）。伊斯頓因而提出對民眾的「需求」必須有所規約和節制，而他提出來的的方法，其中之一就是從文化面著手。即透過宗教、意識形態、風俗和教育等「文化規範」（cultural norms），讓民眾所提出來的「需求」趨於合理並有所節制³⁷。

這與老子「常使民無知無欲」的主張實有幾分類似。他們都深信，民眾的慾望愈高漲，治理就愈趨困難。政府不能任由民眾「獅子大開口」而一味追求「大有為」。老子和伊斯頓都看到了節制「需求」的必要性。只不過老子更為強烈，針對價值的階層化，主張讓百姓回歸到如「嬰孩之未孩」的階段，並從根本上消除對權力的競逐、計較和鬥爭。

至於莊子，雖然沒有老子那種「常使民無知無欲」的明白講法，但在精神和義理上卻是完全一致的。莊子的講法是讓「天下不淫其性，不遷其德。」而具體的作法，則是將「明、聰、仁、義、禮、樂、聖、知」這八者予以拒斥排除。他還假借老子的口聲稱，「天下脊脊大亂，罪在撓人心。」包括了「喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏」，都是源自於此³⁸。明顯地，莊子同樣要求棄絕價值的階層化——包括感官物慾、流俗和仁義禮教，並維持百姓一顆素樸渾厚之心，俾能實現各個人自主自理、自化自成的境界。前面所謂的「在宥天下」、不治天下而天下自治，就是典型的表述。

這樣一種各個人自主自理、自化自成的境界的訴求，絕對有其歷史背景的。簡單來說，是對當時統治者佔有、強制和支配意志的反動。除了政府不能任由民眾追求高物質滿足、高社會位置，以及高社會評價外，「常使民無知無欲

³⁷ 另一個方法則是從結構面著手，即透過「守門人」（gatekeeper）制度來過濾和整合民眾的需求。

³⁸ 分別參見《莊子·在宥》。

」另一方面的啟示，就是排除統治者的支配，讓人民按照自己的需要和方式，追求實現自己的生活 and 目標。石元康曾經很獨到地以自由主義大師海耶克（F. A. Hayek）的「自發的秩序」（spontaneous order）來類比老莊的「無為」，非常具有啟發性。石元康指出，

什麼是一個自發的秩序呢？在一個完美的自發秩序中，每個元素所占的地位，並非是由一個外在或內在的力量的安排所造成的結果，而是由各個元素本身的行動所產生的。這個秩序，也不是任何一個秩序中的成員所刻意造成的，而是各成員的行動與互動之間所造成的一個非有意的結果（unintended consequences）。亞當·史密斯的無形之手（invisible hand）的理論，正是自發秩序的一個最好例子。與自發的秩序相反的秩序，是一個由某個外在或內在於該秩序中的分子所作的安排而造成的結果。軍隊這種組織是一個非自發的秩序最好的例子。這個秩序中的成員應該做什麼事及佔據什麼位置，並非由每個成員未經協調的各自行動所造成的，而是由一個統領的命令所造成的。

石元康又說道，在「自發的秩序」中人能夠擁有自律；並且由於各個人有最後決定權，別人無法將之當作工具來任意操縱。只是，「執政者因為有權在手，常常很難不使用權力去干預人民的生活，這種干預，使得人民不能順性去做自己喜歡做的事，因而也就妨礙甚至損傷了人民的自發性與創造性。」那麼，在「自發的秩序」中，政府還需要存在嗎？若果存在，又做些什麼呢？石元康認為，就是「制定出好的法律及規則」，讓每個人的自由不致於影響到別人的自由³⁹。

整個來看，這樣的類比大致是正確的。老莊的「無為」期待的就是排除統治者的支配，讓人民按照自己的需要和方式，追求實現自己的生活 and 目標。這對儒家和法家來說，是不可思議、也無法接受的。他們心目中的「秩序」，都有賴於聖賢的指導或國君的統管，但老莊卻相信經由人們的自主自理、自化自成，可以交織形成「自發的秩序」。至於政府或領導者的角色，雖未必如石元康所說的就是「制定出好的法律及規則」，但至少是去開創及維繫一個良好的公共環境，以確保人民擁有自由自適的空間。而就在這樣的目標下，統治者絕對不可以有優越和傲慢，更不可以心存佔有和支配，必須「生而不有、為而不恃，長而不宰。」

³⁹ 以上分別參見石元康，〈自發的秩序與無為而治〉，《國際中國哲學研討會論文集》（台北，台大哲學系，1986）。

第四節 仁義禮教：作為一種支配的工具

老子稱此為「玄德」，這本身就意涵著將儒家的仁義禮教貶抑為「下德」。在老莊看來，儒家的仁義禮教之說，就是「無為」的一大障礙。因為其本質正是一種階層化的價值體系，會導致人們原本渾厚素樸的心，為了襯托出自己的優越而競逐、計較和鬥爭。它們不只無法節制和規範權力競逐及社會衝突，更還是其根源所在。老莊因而強烈批判儒家的仁義禮教之說。他們相信，根據於渾厚素樸之心，人們可以自在地作出差異性的價值選擇，彼此之間無須比較，也無所謂優劣高低。但是儒家的仁義禮教，卻硬生生地將差異給價值化了，並形成一個階層體系，它當然帶來了競逐、計較和鬥爭。

老子聲稱，「大道廢，有仁義。慧智出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」⁴⁰意思是說，所謂的「仁義」、「慧智」、「孝慈」、「忠臣」這些德目，都是人類社會墮落以後才產生的，而它們的存在正好証明了社會的病態。老莊都相信，在「大道」暢行的自然狀態中，人們「結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。」根本用不著這些規範人際之間彼此互動的仁義禮教⁴¹。

這是老莊非常有深度的洞見。經常，一種政治或道德的呼籲、標語及口號，所反映的正是其在真實世界中的缺乏。就譬如滿街「請勿隨地吐痰」的標語，正好証明了這個地區有很多人隨地吐痰。愈是高唱著「三民主義統一中國」，就愈知道它的遙不可及。同樣地，禮義廉恥愈是被鼓吹、掛在嘴邊，我們就要判斷，真相是寡廉鮮恥。政府愈是糟蹋人民，就愈需要搬出「人民」兩個字來包裝和欺騙。「愛台灣」的口號，喊得愈響亮，就愈不真實，愈証明了「台灣」的被綁架和利用。或許我們可以這樣比喻，仁義禮教的規範就如同化妝品，用得愈濃、愈兇，就愈暗示了自己皮膚和容顏的老化。老莊期待的當然不是化妝品，而是源自於身心健康的自然美。

對此，莊子有一個絕妙的諷刺。他形容說道，「泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫。」即作為泉源的「大道」已經枯竭了，困在陸地上的魚兒竟然互相吸氣和吐口水——仁義禮教——以彼此濕潤。這毋寧是聊以自慰、自欺欺人。莊子聲稱，與其如此，「不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩

⁴⁰ 《老子·第十八章》。

⁴¹ 參見《老子·第十八章》及《莊子·胠篋》。

忘而化其道。」⁴²莊子在另一處地方，更諷刺儒家的仁義禮教，根本是將「仁義」兩字刺在額上的「黥」刑，將「是非」用以取代鼻子來呼吸的「劓」刑⁴³；結果就是使人永遠遠離自然的「大道」了。

在老莊看來，儒家的盲點在於，想用仁義禮教來治療社會的敗壞和墮落，卻不知道已經倒果為因，並進而創造了高明的虛偽。富有心機的人或統治者，經常就假借仁義禮教來自我包裝和掩飾，以遂行對別人的欺騙和支配。他們真正的目標其實是個人的野心和利益，卻總是聲稱愛國為民、社會正義、高尚道德，信仰良心或歷史使命。

莊子傳神地批評，高唱仁義禮教之為害，就好像擊鼓追逐逃亡的人⁴⁴；結果當然是鼓聲越響，逃得越遠了。莊子這裡指的正是仁義禮教的虛偽性。因為，仁義禮教喊得愈響亮，人們就愈表現出符合其規範的外在樣貌，至於內在的野心和邪惡，就被隱瞞藏匿了。如此一來，仁義禮教不啻只是一件羊皮大衣，隨時可以視需要而披戴穿上，結果就看不出在羊皮大衣下其實是一匹惡狼了。

莊子精彩地指出，仁義禮教是會被盜竊的；而壞人若不假借聖人的道德，就成不了大盜！在莊子的筆下，盜跖就是如此。有一次，他的某位徒弟問說，「盜亦有道乎？」盜跖回答，當然有。「夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」這就是莊子所謂「聖人不死，大盜不止」的原因⁴⁵。

莊子在此強烈指出了小賊與「大盜」的真正區別，前者只會盜竊金銀財寶之類的東西，而後者會盜竊仁義禮教之類的道德美譽。前者被稱為壞人和罪犯，後者則被尊為表率 and 君師。莊子又形容，小賊只會偷米，「大盜」則會偷「斗斛」、偷「權衡」、偷「符璽」和偷「仁義」⁴⁶。這些東西都代表著是非標準與度量萬物的尺度，而一旦被偷竊，盜賊就可以變成偉人、英雄或聖賢了。曾幾何時，希特勒、史達林、毛澤東，乃至於美國的一些總統，還有台灣的高官政客，不都是如此嗎？他們掛在嘴邊的，總是愛國為民、社會正義、高尚道德，信仰良心或歷史使命，但內在的真相，其實更多是醜陋、貪婪和狂妄。小賊最吃虧的是，他們通常就長得一臉賊相，並只能在半夜或隱密處，偷雞摸狗

⁴² 《莊子·大宗師》。

⁴³ 《莊子·大宗師》。

⁴⁴ 「若擊鼓而求亡子焉？」參見《莊子·天道》。

⁴⁵ 《莊子·胠篋》。

⁴⁶ 同上註。

地犯案；而「大盜」卻是如紳士淑女般地體面。他們因盜竊了仁義禮教，故而在宮廷中社交宴舞、在國會殿堂裡立法協商、在陽明山自肥修憲，或在崇高的總統府裡利益交換、遂行支配。

社會的虛偽與醜陋，莫此為甚。莊子因而質問，為什麼「彼竊鈎者誅，竊國者為諸侯」⁴⁷？這樣的批判，顯然非常類似希臘詭辯學派（Sophists）之所言——道德不過是強者的正義。仁義禮教並非源自於上帝或儒家所謂的「天」，相反地，它們都只是人為的造作（man-made），而強者的利益就是其中真正的尺度所在。莊子和詭辯學派們都發現，強者之所以能繼續成為強者，關鍵就在於，他們能夠將自己的利益和價值選擇，轉化為國家的法律和社會道德，如此一來，當人們愈是守法順德的時候，強者的地位和利益就愈加鞏固了。

對於人民而言，這種支配毋寧更加危險。因為，透過意識形態、教育宣傳和文化塑造，強者控制的是人們通常欠缺自覺的心思意念，而不是控制人們外在的身體。結果，許多人甚至會自以為義地為強者的利益而服務。它就如葛蘭西（Antonio Gramsci）所說的，在本質上是一種「文化霸權」（cultural hegemony）。葛蘭西強調，真正的「霸權」是經由日常的社會行動，將意識型態以某種能夠和文化聯結的方式再現，讓其主張成為一種「想當然耳」、甚至不辯自明的文化預設（assumption）。相較於強迫或武力，「同意」這種社會控制的長遠手段，顯然更高明而有效⁴⁸。莊子的憂慮不也正是如此嗎？當仁義禮教發展成一種普遍的社會價值和主流文化時，強者的支配就愈牢不可破了。人們不僅無法自覺被支配的既定事實，甚至還會帶著正義感去為強者效勞及賣命。

但我們千萬不可誤會，以為老莊根本反對仁義道德。他們毋寧只是針對儒家那種大剌剌高唱仁義禮教的作法，批評這樣會帶來虛偽，並淪為統治者動員人民、遂行支配的精神工具。老莊主張的是將仁義道德隱藏起來，化於無形之中；就有如「國之利器不可以示人」⁴⁹。因為，克敵制勝的秘密武器一旦曝光，別人就會有所防備、甚至盜取或破壞了。仁義道德同樣是如此，它若是曝光，就會出現一大堆對之有所防備、自我裝扮的虛偽者。老莊相信，仁義道德會在「大道」中自然流露與實踐，絕不能將之高舉揭槩、甚至標準化，成為社會

⁴⁷ 同上註。

⁴⁸ 參見鏤爾（James Lull），陳芸芸譯，《全球化下的傳播與文化》（台北，韋伯文化出版社，2004），頁 58/59。

⁴⁹ 《莊子·胠篋》。

的行為指南。

莊子在〈田子方篇〉中就說道，自己有一次見魯哀公，談論了「道」術。魯哀公卻了無興趣，說魯國人多是儒士。莊子不以為然。魯哀公辯稱，「你沒看到我魯國到處有人穿儒袍嗎？」莊子於是挑戰魯哀公，何不號令下去，凡不懂儒術而穿儒袍者要處死？魯哀公接受了挑戰。結果五天以後，整個魯國只有一個人敢穿儒袍了。

在這一則寓言中，莊子真是諷刺到家了。他相信，儒家對於仁義禮教的高唱，終將淪為只是一件「儒袍」。它是不折不扣的羊皮大衣；只要穿上去，就不僅看不出原來是一匹惡狼，而且還可以理直氣壯地將別人送到法庭定罪，宣判為惡狼。在莊子眼中，仁義禮教的最大悲哀，就在於它太美麗、太可人、太耀眼了，以至於人人都想附麗一番，結果，就淪為了富有心機者或統治階層巧取豪奪、動員和遂行支配的工具。而就在這樣的想法下，無怪乎老子會說道，「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕功棄利，盜賊無有。」⁵⁰

結論

長久以來，老莊思想一直被理解為對政治疏離、退縮、逃避、或出世的「反政治」（apolitical）取向。蕭公權即說道，對於老莊，「個人成為唯一之價值，自由非保障智能發展之手段而其本身即為最後之目的。」而莊學甚至是「最極端之無政府思想」⁵¹。

事實上，老莊毋寧是入世的。本文首先論證了他們相對於儒家的德治、墨家的功利，以及法家的勢治、法治和術治，而將政治理解為一種可以稱為「道治」的藝術。在其中，就如同「萬物作焉而不為始」，統治者也只專注於表現「自然」之「道」境，忘卻了道德禮教、功利理性、制度法令，以及各種富國強兵的手段和企圖。百姓因而只知道他的存在，直到「功成、事遂」，仍不知道國君做了什麼，還以為是「我自然」。

而這樣的一種政治藝術，就其「自化自成」的部份來說，老莊是以「反者，道之動也」為核心概念的。它的第一個層次是「道」的相反相成。藉此，老莊不只是表達了天下事物都具有正反兩面性，更要求流俗和儒墨之士還得體悟，在正反之間存在著無可化解的「緊張性」，它們既分又合；既互斥又依存。

⁵⁰ 《老子·第十九章》。

⁵¹ 蕭公權，前書，頁 180。

這意味著在兩難之間沒有完美與圓滿的解決方案；或者說，完美與圓滿只存在於相反相成中。

本文指出了這正是一種「模糊的智慧」。它不企圖將矛盾解開、讓糾纏釐清、皺紋扯平。它體認「模糊」並非需要被干預和解決的「麻煩」，因為大「道」的本然就是「渾沌」。它意謂著在抉擇中無法永遠站定一個立足點，或左、或右、或中間，都不能有一勞永逸的解決或安頓。決策和衝突處理於是成為某種既不能「有所捨取」又「無可兩全」的藝術。

至於「反者，道之動也」的第二個層次，則是「道」的柔弱卑下。藉此，老莊鋪陳了在正反之間以「無為」來實現大有為的政治藝術。而其具體途徑，即「見素抱樸，少私寡欲。」它的主旨就是經由對感官物慾、流俗和仁義禮教等的排除，來維持百姓素樸渾厚之心。在老莊看來，儒、墨和法家常說的啟蒙和教育，經常只是將差異予以價值化和階層化，並在本質上是一種支配。故而，他們寧可主張「常使民無知無欲」。究其動機，就是要讓百姓回歸到如「嬰孩之未孩」的階段，並從根本上消除對權力的競逐、計較和鬥爭。

這意謂了政治另一種取向的思考，即政府不能任由民眾追求高物質滿足、高社會位置，以及高社會評價，甚至以滿足這些需求來自詡為大有為政府。政治必須也同時節制民眾的慾望，並打破流俗的價值階層。如此，不只促進社會公平，政府所承載的壓力也隨而減輕。另一方面，政治更應該排除統治者的支配，讓人民按照自己的需要和方式，追求實現自己的生活 and 目標。這對儒家和法家來說，是不可思議、也無法接受的。因為，他們心目中的「秩序」都有賴於聖賢的指導或國君的統管，但老莊卻相信經由人們的自主自理、自化自成，可以交織形成「自發的秩序」。

進一步地，對於統治者支配的反動，老莊將焦點集中到了對儒家仁義禮教的批判。他們聲稱其乃「無為」的大障礙。因其本質正是一種階層化的價值體系，會導致人們原本渾厚素樸的心，為了襯托出自己的優越而競逐、計較和鬥爭。它們不只無法節制和規範權力競逐及社會衝突，更還是其根源所在。

對於老莊來說，儒家的仁義禮教學說，最大的問題在於它會被盜竊、淪為一件羊皮大衣。也就是假借仁義禮教來自我包裝和掩飾，以遂行對別人的欺騙和支配。明明是出於個人的野心和利益，卻總是聲稱愛國為民、社會正義、高尚道德，信仰良心或歷史使命。

衡諸後來的中國政治史，老莊的批判完全言中。歷來大一統的帝王總將儒家的仁義禮教當作統治利器。因為，透過「溫、良、恭、儉、讓」的道德規範，可以有效地制約人們對政治暨社會的不滿與侵略性，進而讓臣民各個都像乖

寶寶一樣地聽命和順從。儘管許多學者一再感慨，儒家在中國歷史裡經常被政治化，而「政治化的儒家」並不是真正的儒家⁵²。但老莊早已斷言了儒家被政治化的必然命運；並且，那是源自於其理論的本質弱點，並不能全都怪罪是統治政客的權謀。而反過來看，為什麼帝王們不會將老莊思想拿來當作官方的意識形態呢？因為，其自由與多元的解放精神完全不符合統治者的利益。顯見，思想的本質才是真正的關鍵，並不能推諉給政客的利用。莊子在批評仲尼時說得好，「中國之君子」，最大的問題在於，「明乎禮義而陋於知人心。」⁵³儒家熱忱地想用仁義禮教來救世，卻未能洞悉人心的詭譎巧詐，會將仁義禮義用來自我裝扮，以遂行更高明的欺騙、宰制和支配。

⁵² 杜維明相信，真正的儒家不是「政治化的儒家」，而是「以道德理想轉化政治的儒家」。參見所著，《儒學第三期發展的前景問題》（台北，聯經出版社，1989），頁 90/91。

⁵³ 《莊子·田子方》。